diyetle (100 deve veya 1000 dinar ya da 10.000 dirhem) kısmî bedenî zarar arasında orantı kurma esasına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre önce kısmen zarar gören organ veya fonksiyonun vücut bütünlüğünü ne oranda bozduğu objektif olarak tesbit edilmekte, ardından bu zararla cana öngörülen tam diyet arasında bir oranlama yapılmaktadır. Buna göre vücut bütünlüğünü ya da organların fonksiyonelliğini 1/10 oranında yok eden yaralar için tam diyetin onda biri, 1/20 oranında bir noksanlık meydana getiren yara ve diğer fonksiyon kayıpları içinse tam diyetin yirmide biri hükûmet-i adl olarak belirlenmektedir. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunun bu metodu benimsediği ifade edilmektedir (Serahsî, XXVI, 74; Kâsânî, VII, 324; İbn Kudâme, VIII, 56).

Hükûmet-i adlde konunun özünü cismanî zararların tazmini ve telâfi edilerek mağdurun korunması oluşturmaktadır. Cismanî zararın durumuna göre hâkim takdir hakkını kullanarak yukarıdaki usullerden herhangi birini tercih edebileceği gibi adalet ve hakkaniyet ilkelerine uyarak başka kriterleri de dikkate alabilmektedir. Meselâ Hanefî hukukçusu Ebû Yûsuf, müessir fiilin sabit eser bırakmaksızın iyileşmesi durumunda bile mağdurun uğradığı psikolojik elemin dikkate alınarak yine kendisine mânevî tazminat (hükûmetü'l-elem, erşü'l-elem) ödenmesi gerektiği kanaatindedir. İmam Muhammed ile Mâlikîler'den İbn Arafe ise bu durumlar için hükûmet-i adl takdirinde mağdurun doktor, ilâç ve diğer tedavi giderleriyle iyileşinceye kadar ihtiyacı olan nafakasının dikkate alınması (maddî tazminat) gerektiğini ifade etmişlerdir (Serahsî, XXVI, 81; İbn Âbidîn, V, 511, 515).

Hükûmet-i adl müessesesi, bedeli şer'î naslarca belirlenmeyen müessir fiillerde mevzuat boşluğunu doldurmak üzere hâkime veya kanun koyucuya geniş bir takdir alanı tanımaktadır. Bu sebeple hükûmet-i adl miktarını belirlemede mağdurun yaşının ve değişen hayat şartlarının göz önünde bulundurulması, bedenî zararın mağdurun ekonomik geleceğini ve çalışma gücünü ne ölçüde etkileyeceğinin dikkate alınması büyük önem arzetmektedir. Öte yandan bedenî zararın ve buna karşılık ödenecek tazminat miktarının hükûmet-i adl ile tesbit edilmesi yargı ile bilirkişinin ve adlî tıbbın iş birliğini de zorunlu kılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muvaṭṭaʾ, "ʿUḳūl", 43; Dârimî, "Diyât", 12; Nesâî, "Ḳasâme", 46, 47; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, XXVI, 68-72, 74, 81, 82, 83, 98, 99, 146; Kâsânî, *el-Bedâʾiʿ*, Beyrut 1974, VII, 296, 311, 314, 315, 316, 323-325; Mergînânî, *el-Hidâye*, Kahire 1965, IV, 179, 183, 185, 186; İbn Kudâme, *el-Muġnî*, VIII, 56; IX, 584, 600, 606, 659; Zeylaî, *Naṣbü'r-râye*, Beyrut 1982, IV, 369-380; Aynî, *el-Binâye*, X, 122, 137, 138, 139, 140; Kuhistânî, *Câmiʿu'r-rumûz*, İstanbul 1300, II, 338, 343, 344; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muḫtâr* (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr* içinde), İstanbul 1309, V, 511, 515; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, İstanbul 1309, V, 485-489, 504, 506, 507-516; Abdülmelik el-Cündî, *el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye*, Beyrut 1941, V, 681, 776-779; Subhî Mahmesânî, *en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd*, Beyrut 1948, I, 139-140, 146, 148-149, 153-155; Senhûrî, *Meṣâdirü'l-ḥaḳ*, s. 50-52; Abdülkādir Ûdeh, *et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî*, Kahire 1963, II, 260-261, 267, 269, 285-286; J. el-Hakim, *Le dommage de source delictuelle en droit musulman*, Paris 1971, s. 71-81; Ali el-Hafîf, *eḍ-Ḍamân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî*, Kahire 1973, II, 191-200; M. Ebû Zehre, *el-ʿUḳūbe*, Kahire 1974, s. 670-671; Vehbe ez-Zühaylî, *Naẓariyyetü'ḍ-ḍamân*, Dımaşk 1402/1982, s. 348-349; Muhammed Hamîdullah, *el-Veşâʾiḳu's-siyâsiyye*, Beyrut 1403/1983, s. 227-229; Bilmen, *Kamus*², III, 15, 36, 37, 49, 50; Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, *ʿAḳdü't-taḥkîm*, Bağdad 1405/1985, s. 593-623; Ahmed Fethî Behnesî, *el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî*, Beyrut 1991, II, 138-144; Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara 1996, s. 205-223; "Ḥükûmetü ʿadl", *Mv.F*, XVIII, 68-73.


ŞAMİL DAĞCI

HÜKÜM
(الحكم)

Kelâm, mantık ve fıkıh ilimlerinde kullanılan bir terim.

Sözlükte "iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek; karar vermek" mânalarında masdar ve "ilim, derin anlayış; siyasî hâkimiyet, karar ve yargı" anlamlarında isim olarak yer alan **hüküm** (**hükm**, çoğulu **ahkâm**) İslâmî ilimlerin teşekkül etmesinden sonra mantık, kelâm ve fıkıhta değişik şekillerde tanımlanmıştır. Mantıkta hüküm iki şey, iki düşünce arasında olumlu veya olumsuz bir bağlantı kurmaktır. Bu bağlantının yanı sıra onu idrak etmeye de hüküm denilir (bk. ÖNERME). Kelâm ilminde hüküm İslâm dininin inanç, ibadet, muâmelât ve ahlâka dair temel ilkelerini ifade eder. Fıkıhta ise sadece mükelleflerin fiilleriyle ilgili ilâhî hitaplara hüküm denilir (hüküm kelimesi ayrıca hükümdar buyrukları için de kullanılmıştır, bk. **DİPLOMATİK; FERMAN**).

Kur'ân-ı Kerîm'de hüküm otuz yerde zikredilir; fiil kalıbındaki kullanımlar ve diğer türevleriyle birlikte bu sayı iki misline çıkar ve yaygın olarak "yargılama, karar verme" anlamını taşır. Kur'an'da hüküm Allah'a, peygamberlere ve insanlara nisbet edilmiştir. İlgili âyetlerde belirtildiğine göre mutlak hüküm yalnız Allah'a aittir. O, hüküm verenlerin en hayırlısı olup en güzel hükümleri verir ve dilediği hükümleri koyar. Allah, gönderdiği kitaplar aracılığıyla insanların anlaşmazlığa düştükleri konularda çözümler içeren hükümler indirmiştir. İnsanların dünyada bu hükümlere uyup uymadıklarını belirlemek ve ihtilâflı konularda hak olanı göstermek üzere âhirette son hükmü yine o verecektir. Aynı âyetlerde peygamberlerin ilâhî hükümleri dikkate alarak insanlar arasında hükmetmek, bunu yaparken de beşerî duygulara kapılmaktan sakınmakla emrolundukları ve onların bu tâlimatı yerine getirmeye çalıştıkları açıklanmış, aynı emrin son peygamber Hz. Muhammed'e de verildiği beyan edilmiştir. Hükmün insanlara nisbet edildiği âyetlerde ise kendi aralarında hükmederken hakkaniyetle davranmaları istenmiş, ilâhî hükümlere uymaya çağrılan müminlerin bunu teslimiyetle karşılamaktan başka çareleri bulunmadığına dikkat çekilmiş, ayrıca ilâhî hükümlerle hükmetmeyenlerin kâfir, zâlim ve fâsık oldukları belirtilmiştir. Kur'an'da hüküm bazan "ilâhî takdir" mânasında da kullanılmış, olaylar karşısında peygamberlerle müminlere sabır tavsiye edilerek takdîr-i ilâhîyi beklemeleri emredilmiştir (bk. M. F. Abdülbâki, *el-Muʿcem*, "ḥkm" md.).

Hüküm kelimesi *Kütüb-i Sitte* dahil olmak üzere hadis mecmualarında da yer almıştır. Hz. Peygamber, Kur'an'ı ihtilâflı konuları çözen hükümlerin kaynağı olarak göstermiş (Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 1), insanlar arasında hüküm verenlerin Allah'tan korkmaları ve öfkeli iken hüküm vermekten kaçınmaları gerektiğini bildirmiş (Müslim, "Aḳżiye", 16; İbn Mâce, "Zühd", 1), yargı işine rüşvet karıştıranların Allah'ın lânetine uğrayacaklarını belirtmiş (*Müsned*, II, 287-288), haksız hükümlerin verildiği toplumlarda kan dökülceğini ve hakkı bildiği halde zalimane hüküm verenlerin cehenneme gireceklerini haber vermiştir (*el-Muvaṭṭaʾ*, "Cihâd", 26; İbn Mâce, "Aḥkâm", 3).

□ KELÂM. İslâmiyet'in insanlığa getirdiği bütün kurallar "ahkâm-ı şer'iyye, ahkâm-ı ilâhiyye, ahkâm-ı dîniyye" şeklinde adlandırılmıştır. Vahyi hareket noktası ola-

rak kabul ettikten sonra onu akıl ilkeleriyle teyit etmeye çalışan kelâm ilmi hükmü dinî ve aklî bütün ilkeler hakkında kullanmıştır. Mütekaddimîn devrinden itibaren kelâm kaynaklarında "hüküm" veya "ahkâm", dinî ve aklî ilkelere dayanılarak verilen bilgilerin konu başlığını oluşturan kelime dizisi içinde yer almıştır (Bâkıllânî, s. 388; Bağdâdî, s. 228, 262, 271, 289; Cüveynî, s. 25, 317, 365). Buna göre kelâm ilminde hüküm iki kısma ayrılır.

1. Dinî Hükümler. Genel olarak âyet ve hadislerden çıkarılan sonuçları ifade eder. Bunlardan Allah'ın varlığı gibi bazı hükümleri akıl kendi başına bulabilir. Namazın farz oluşu, âhiret hallerinin çeşitliliği gibi diğer hükümler ise sadece dinin bildirmesiyle öğrenilebilir. Kelâm âlimleri, dinî hükümlerin aklın temel ilkelerine aykırı olmadığını ve naslardan çıkarılacak sonuçların bu ilkelerle çelişmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Dinî hükümlerin ana kaynağı Kur'an ve sahih sünnetle bunların işaret ettiği icmâ ve kıyastır. Bu hükümler konuları ve uygulanışları bakımından üç kısma ayrılır. **a) İtikadî Hükümler.** Bütün dinî hükümlerin temelini oluşturduğundan bunlara "aslî hükümler" de denilmiştir. İslâm dininin teorik konularını oluşturan itikadî hükümler bazı âyetlerden (el-Bakara 2/177, 285; en-Nisâ 4/136) ve Cibrîl hadisinden (Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 1) hareketle Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhirete ve kadere iman olmak üzere altı esasta özetlenir. Âmentü listesinde yer alan bu esaslardan Allah'ın varlığı, bazı sıfatları, ayrıca nübüvvetin gerekliliği hakkında aklî deliller geliştirmek mümkündür. Âhiret hayatının mevcudiyetini akıl mümkün görmekle birlikte bu hayatın kuruluşu ve işleyişi, iman-küfür, sevap-günah gibi konular sadece naslara dayanılarak kanıtlanabilir. Bu sebeple bunlara "sem'iyyât" (peygamberden işitmeye bağlı hükümler) denilmiştir. Akıl ise bu hükümlerin sadece imkânsız olmadığını söyleyebilir. İtikadî hükümlerin kesin delile dayanması gerekir. Naklî delilin kesin olabilmesi için sübûtu kati ve mânası açık olmalıdır. Buna göre her müslümanın inanması gereken itikadî hükümler mânası açık olan âyetlerle mütevâtir hadislerden çıkarılan hükümlerdir. Âhâd rivayetlerden çıkarılan veya anlamı açık olmayan nasların yorumuna dayanan itikadî hükümler ise bağlayıcı değildir. Ancak Kur'an'da üstü kapalı olarak işaret edilen hususları açıklayıcı bir mahiyet taşıdığı takdirde bunların da benimsenmesi gerekir. Yorumlara dayalı itikadî hükümler sadece zan ifade eder. Kesin delillere dayanan itikadî hükümlerin bir kısmını benimseyip bir kısmını reddetmek mümkün olmadığı gibi bunların zamana, mekâna ve hitap ettiği fertlere göre değişmesi de söz konusu değildir. Bundan dolayı bütün peygamberlerin insanlara tebliğ ettiği itikadî hükümler aynı olmuştur; bunların özü Allah'ın varlığı, birliği ve peygamberlerin çizdiği çerçevede O'na saygılı olmaktır.

b) Amelî Hükümler. Dinin pratikleri ve ayrıntılarıyla ilgili bulundukları, ayrıca itikadî hükümlere nisbetle ikinci derecede oldukları için "fer'î hükümler" ve fıkıh ilminin alanına girdiklerinden "fıkhî hükümler" diye de bilinir. Bu hükümler, mükellefin dış dünyaya yansıyan davranışlarına bağlanacak sonuçları ve bunlarla ilgili kuralları konu edinir ve ibadetlerle muâmelâta dair olmak üzere iki kısma ayrılır. Namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, zekât vermek, kurban kesmek, Allah rızâsı için harcamada bulunmak gibi ibadetlerle bunların yerine getiriliş biçimlerine ilişkin hükümler Kur'an ve sahih hadislerden çıkarılmıştır. İbadetlere dair hükümlerin hedefi insanı ruhen eğitip kötülüklerden uzaklaştırmak ve aynı zamanda Allah'a yaklaştırmaktır. Bunlarda esas olan ihlâstır, yani dünya menfaati gözetmeyip sadece Allah rızâsını amaç edinmektir. İbadetler artmaz, eksilmez, zamanın ve örfün değişmesiyle değişikliğe uğramaz. Bundan dolayı ibadetlerle ilgili dinî hükümlere "taabbüdî hükümler" denilir. Bunlar iman esaslarından sonra dinin ikinci derecede önemli unsurunu teşkil ederler. Muâmelâta dair hükümler ise ferdin diğer fertlerle ve toplumla ilişkilerini düzenler, bunları belli kurallara ve sonuçlara bağlar. Bu hükümler esasen adaleti sağlama, fert ve toplumun yararına olanı gerçekleştirme gibi dinin ve aklın temel ilkelerine dayanan hususlardır. Kur'an ve Sünnet'te muâmelâta ilişkin hükümler sınırlı sayıda olup çok defa genel ilke ve atıfla yetinilmiş, bazı konularda da ayrıntılı hükümler konmuştur. İslâm literatürü ve geleneğinde oluşan zengin muâmelât ahkâmı, genelde İslâm hukukçularının âyet ve hadisler etrafında geliştirdiği hukuk kültürünü yansıtır. Hakkında nas bulunmayan ve dolayısıyla ictihada veya kıyasa dayanan muâmelât hükümleri zaman, mekân ve örfe göre değişebilir.

c) Ahlâkî Hükümler. İnsanların diğer varlıklarla olan ilişkilerini düzenleyen, görgü kurallarını öğreten ve nefsin eğitilmesini amaçlayan hükümlerdir. Esasları Kur'an ve Sünnet'te belirtilen ahlâkî hükümlerin temel ilkesi ilâhî emirlere saygı duyup yaratıklara şefkatle muamele etmektir. İnsanı böbürlenme, iffetsizlik, yalancılık, cimrilik gibi kötü huylardan arındırıp alçak gönüllülük, iffet, doğruluk, cömertlik gibi güzel huylara sahip kılmaya çalışan ahlâkî hükümler ahlâk ve tasavvuf ilimlerinin konusuna girer.

Dinî hükümlerin amelî ve ahlâkî olanları da dahil olmak üzere hepsi bir açıdan itikadîdir. Zira bir dinî hüküm, konusu ve uygulanışı itibariyle hangi gruptan olursa olsun kesinlik arzediyorsa onun İslâmî hükümlerden birini teşkil ettiğine inanmak gereklidir. Buna göre Allah'ın kesin bir emri, yasağı veya tavsiyesi olması açısından bütün İslâmî hükümler itikadîdir. Meselâ namaz kılmanın ve zekât vermenin farz, içki içmenin ve gıybet etmenin haram olduğuna inanmak bir itikadî hükümse de bunların uygulanması amelî ve ahlâkî bir husustur (İzmirli, I, 22-27; Topaloğlu, s. 65-67).

2. Aklî Hükümler. Aklın varlıklar ve kavramlar hakkındaki bütün değerlendirmelerini ifade eder. Aristo'nun varlık problemiyle ilgili olarak yaptığı tahlillerle imkân ve istihâle hakkında ileri sürdüğü fikirler (*Metafizik*, s. 393, 400) İslâm filozofları tarafından geliştirilmiş ve zamanla kelâm âlimleri de filozofların görüşlerinden etkilenerek eserlerinde bu konular üzerinde durmuşlardır. Buna göre akıl, bir şeyin var oluş (vücûd) kavramıyla münasebeti hakkında üç türlü hüküm verebilir: Vücûb, imkân, imtinâ. Çünkü bir şeyi varlığa nisbet etmek, "Dört sayısı çifttir" örneğinde olduğu gibi ya vâcip veya, "İnsan vardır, yazı yazar" örneğinde olduğu gibi mümkin (câiz), yahut da, "Dört sayısı tektir" örneğinde olduğu gibi mümteni' (muhal) olur. Bu hükümlere konu teşkil eden varlık ve kavramlara vâcip, mümkin ve mümteni' denir. Bunların her birine ilişkin olarak aklın verdiği çeşitli hükümler şöyle özetlenebilir: **a) Vâcip.** "Varlığı zâtının gereği olan, varlığı zâtının aynı olan, var oluşunda başka bir sebebe muhtaç bulunmayan ve yokluğu muhal olan" demektir. Eğer Allah'ın zâtı gibi yokluğunun muhal oluşu kendinden dolayı ise "vâcib li-zâtihî" adını alır. Allah'ın sıfatları gibi yokluğunun muhal oluşu kendinden değil başkasından dolayı (zât) ise "vâcib li-gayrihî" adını alır. Vâcib li-zâtihî olan

HÜKÜM

varlığın başlangıcı bulunmadığı gibi sonu da yoktur, yani ezelî ve ebedîdir, ayrıca madde ve sûretten de oluşmuş değildir. Zira parçalardan meydana gelen bir varlık vâcip değil parçalarına muhtaç olması sebebiyle mümkin statüsüne girer (Fahreddin er-Râzî, s. 66). Vâcip kavramı ontolojik olarak sadece Allah'ın varlığını, vücûb da onun varlığına ait bir hükmü ifade etmekle birlikte vücûb mantık ilminde modal önermelerde konu ile yüklem arasındaki zorunlu bağı ifade eden bir terim olarak da kullanılır (Gelenbevî, s. 31-32). **b) Mümkin.** Varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayan ve zâtına nisbetle varlığı ile yokluğu eşit bulunandır. Allah'ın dışında kalan bütün varlıkların dahil olduğu mümkin var olmak için mutlaka bir sebebe muhtaçtır, bu sebep onun varlığını yokluğuna tercih eder. Mümkin varlık sebebinden önce ve sebebiyle birlikte değil mutlaka sebebinden sonra bulunur. Bundan dolayı her mümkin varlık hâdistir (Fahreddin er-Râzî, s. 71). Mantıkta konu ile yüklem arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ifade etmek için de imkân kavramı kullanılır (Gelenbevî, s. 32). **c) Mümteni'.** "Muhal" veya "müstahil" diye de ifade edilen mümteni', yokluğu zâtının gereği olan veya varlığı mümkün olmayandır. Allah'ın yokluğu, dört sayısının tekliği mümtenie örnek olarak zikredilebilir. Mümteniin temel özelliği hiçbir şekilde var olmamaktır. Mantıkta ise "konunun özü itibariyle yokluğunu gerektirmesi" anlamında kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rîfât, "hkm" md.; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 84-85; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 370; II, 1336, 1353, 1446; Wensinck, *el-Mu'cem*, "hkm" md.; M. F. Abdülbâkī, *el-Mu'cem*, "hkm" md.; *el-Muvatta'*, "Cihâd", 26; *Müsned*, II, 287-288; Dârimî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 1; Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 1, "Akziye", 16; İbn Mâce, "Ahkâm", 3, "Zühd", 1; Aristoteles [Aristo], *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 393, 400; Fârâbî, *el-Mantıkıyyât* (nşr. Muhammed Takî), Kum 1409, I, 183; Bâkıllânî, *et-Temhîd* (İmâdüddin), s. 388; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 228, 262, 271, 289; İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 260; a.mlf., *en-Necât* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1413/1992, I, 26-37, 53-58; II, 77-94; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 25, 317, 365; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyeti'l-Ezheriyye), s. 65-85; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, s. 2; a.mlf., *Şerhu'l-Makāsıd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, I, 391, 455-467; Gelenbevî, *el-Burhân*, İstanbul 1253, s. 19, 31-32; Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, İstanbul 1303, s. 37; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 22 vd.; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 47, 75-90; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1993, s. 65-69; A. M. Goichon, "Hukm", *EI²* (İng.), III, 549.



İLYAS ÜZÜM

□ FIKIH. Hüküm kelimesi, sözlük anlamıyla da bağlantılı olarak İslâm kamu hukukunda devlet idaresini ve siyasî otoriteyi, muhakeme usul hukukunda mahkeme kararını ifade eder. Hükmün mantık ilminde iki nesne ve fikir arasında kurulan bağlantıyı, kazıyye ve kuralı ifade etmesinden hareketle fıkıhta da hüküm ve ahkâm, gerek vahiy gerekse re'y kaynaklı olsun bir konudaki hukukî değer yargısını, kuralı, ilişkilendirmeyi ve nitelendirmeyi ifadede kullanılır ve bu açıdan çeşitli ayırımlara tâbi tutulur (bk. AHKÂM). Ancak usûl-i fıkıh şer'î delillerden şer'î hükümler elde edilmesini, fürû-i fıkıh da bu hükümlerin bilinmesini ve uygulanmasını konu edindiğinden hüküm kavramı fıkıhta merkezî bir önem ve yere sahip olmuş ve klasik literatürde genelde bu bağlamda terim anlamı kazanmıştır.

Fıkıh usulünde şer'î hüküm genelde "şâriin mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı" olarak tanımlanır. Bu sebeple de usul literatüründe şer'î hüküm konusu, hüküm koyma yetkisinin sahibi (hâkim), hükme konu olan fiiller (el-mahkûm fîh) ve hükmün muhatabı mükellef (el-mahkûm aleyh) kavramlarıyla birlikte ele alınır. Ancak fukaha ekolüne mensup usulcülerle kelâmcı metoduyla eser kaleme alan usulcülerin hüküm tanımları kısmî bir farklılık taşır. Hanefî mezhebine mensup (fukaha) usulcülere göre hüküm "şâriin kulların fiillerine ilişkin hitabı ile sabit olan şey" veya "şâriin kulların fiillerine ilişkin hitabının eseri", Şâfiî mezhebine mensup (mütekellimîn) usulcülere göre ise "şâriin kulların fiillerine ilişkin olan hitabı" şeklinde tanımlanır. Hatta orta dönemden sonra usul literatüründe şer'î hüküm "şâriin iktizâ, tahyîr ve vaz' bakımından mükelleflerin fiiliyle ilgili hitabı" şeklinde tanımlanarak kavrama daha teknik bir çerçeve çizilmiştir.

Hanefîler'in tarifine göre şer'î hüküm, şâriin hitabının yani nassın vücûb ve hurmet cinsinden eseri olup bu eser de kulların fiillerinin vasfıdır. Fakihler, bu tanımlarında hükmün bağlandığı mahal olan mükelleflerin fiillerini esas almışlardır. Tanımda hükmün Allah'tan sâdır olduğu ve O'nun fiilleri arasında bulunduğu noktasından hareket eden Şâfiîler'e göre ise şer'î hüküm, hitabın bizzat kendisi yani nassın metnidir ve hitap da şâriin vasfıdır. Buna göre Hanefîler meselâ şâriin, "Namazı dosdoğru kılınız" (el-Bakara 2/43) âyetiyle namazın kılınmasını isteyen hitabının kulların fiilleri üzerindeki eserine itibar edip o eseri hüküm olarak kabul ederler ve dolayısıyla bu âyetin hükmünün namazın vücûbu olduğunu söylerler. Aynı şekilde, "Zinaya yaklaşmayınız" (el-İsrâ 17/32) âyetinin hükmünün de zina fiilinin haram olması olduğunu söylerler, Şâfiîler ise söz konusu âyetlerin bizâtihî kendilerini hüküm olarak kabul ederler.

Bu tanımlardan hükmün, biri icap ve tahrîm gibi doğrudan doğruya şâriin hitabı, diğeri vücûb ve hurmet gibi şâriin hitabının eseri olarak iki anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre Hanefîler nasla kulların fiilleri arasında bir bağ kurarak, Şâfiîler ise şâri' ile O'nun hitabı olan nas arasında bağlantı kurarak hükmü tarif etmeye çalışmışlardır. Ancak hüküm lafzının vücûb, hurmet, ibâha ve kerâhet gibi mânalarda kullanılması âlimler arasında yaygınlık kazandığı için artık bu anlamda hakikat niteliğini kazanmıştır.

Her iki mezhebin tanımlarından şer'î hükmün kulların fiillerine ilişkin olup eşya ve nesnelere ait olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, "Bu fiil vâciptir veya şu iş haramdır" denildiği halde nesnelere işaret ederek, "Bu şey vâciptir veya haramdır" denmez. "Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz ... size haram kılındı" (en-Nisâ 4/23) âyetinde olduğu gibi bazı âyet ve hadislerde helâl veya haram olma keyfiyetinin doğrudan doğruya çeşitli nesnelere nisbet edilmesi ise mecazi bir kullanımdır.

Şer'î delillerden çıkarılan hükümler konusu, adı geçen delillerden yani İslâm hukukunun kaynaklarından sonra usulün en önemli ana konularından biridir. İslâm hukukunda şer'î hükümleri koyma yetkisinin Allah'a ait bulunduğunda, şer'î hükümlerin yaratıcı kaynağı (menşei) anlamında tek hâkimin Allah ve O'nun ilâhî iradesi olduğunda görüş birliği vardır. Ancak yaratıcı kaynağı ilâhî irade olan şer'î hükümlerin nasıl bilinebileceği, peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan tek başına akılla bilinip bilinemeyeceği hususu usul ve kelâm kitaplarının hâkim, hüsün ve kubuh başlıkları altında geniş bir şekilde tartışılmıştır. Hükme konu olan fiiller, hem bir fiille mükellef tutulmanın fiil açısından şartları ve meşakkat, hem de fiilin taalluk ettiği haklar yönüyle ayrı ayrı ele alınır. Hükmün muhatabı olan mükellef ise ferdin mükellef tutuluş şartları, ehliyet ve ehliyet ârızaları açılarından usul literatüründe ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

Fıkıh usulünde şer'î hükmün Allah'ın iktizâ, tahyîr ve vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı veya bu hitabın eseri şeklinde tanımlanmasının tabii sonucu olarak şer'î hüküm başlangıçta teklîfî ve vaz'î olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu tanımda iktizâ, mükelleften bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını talep etme, tahyîr yapma veya yapmama konusunda onu serbest bırakma, vaz' ise bir şeyin başka bir şey karşısındaki konumunu belirleme anlamını taşır.

1. Teklîfî Hüküm. Şâriin mükelleften bir işi yapmasını veya yapmamasını istemesi ya da onu muhayyer bırakmasıdır. Bu tür hükümlere insanlara bazı külfetler yüklediği için "teklîfî" adı verilmiştir. Bazı âlimler, onun mükellefi muhayyer bırakan unsurundan hareketle herhangi bir külfet içermeyen hükümleri müstakil olarak "tahyîrî hüküm" adıyla yeni bir başlık altında incelemişler ve böylece hükmü teklîfî (iktizâî), tahyîrî ve vaz'î olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Bu taksim, aslında daha ince ve dikkatli bir bakış açısına dayanmakla beraber sistematik bakımından çoğunluk teklîfî ve vaz'î hüküm adıyla ikili taksimi benimsemiş ve usul literatüründe bu taksim yerleşmiştir.

Molla Hüsrev teklîfî hükümleri iki kısımda incelemiştir. a) Mükellefin fiillerinin eseri olan hükümler. Mükellefin dünyevî maksatla yaptığı bir işin sonucu bu kısmı teşkil eder. Meselâ bir alışveriş akdi yapıldığı zaman müşteri mala, satıcı da o malın bedeli olan paraya sahip olur, yani satın alınan malın mülkiyeti müşteriye geçmiş olur. Söz konusu bu mülkiyet alışveriş akdinin bir eseri (sonucu) kabul edilir. Çünkü bu akid mükellefin bir fiilidir. b) Mükellefin fiillerinin sıfatı (vasfı) olan hükümler. Mükellefin namaz kılmak, oruç tutmak gibi uhrevî; kiralama, satın alma gibi dünyevî maksatlı birtakım fiillerinin tamamı bu kısımda mütalaa edilebilir. Zira bu fiillerin hepsinin şer'î hükmünü bildiren bir vasfı vardır. Meselâ mükellefin bir fiili olan namaz ya da oruç farz veya mendup olarak nitelenirken aynı mükellefin kiralama veya alışveriş tarzındaki fiili sahih, bâtıl veya fâsid olarak nitelenmektedir. Buna göre mükellefin fiillerinin sıfatı olan hükümler işleniş maksatlarına göre dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayrılır. Dünyevî gaye gözetilerek işlenen fiillerin hükümleri şunlardır: Sıhhat, butlân, fesad, in'ikad, adem-i in'ikad, nefâz, adem-i nefâz, lüzum, adem-i lüzûm. Uhrevî maksatlar gözetilerek işlenecek fiillerin hükümleri de şu şekilde sıralanır: Vücûb, nedb, hurmet, kerâhet, ibâha (*Mir'âtü'l-uṣûl*, II, 388-399). Usulcüler arasında "ahkâm-ı hamse" adıyla meşhur olan bu taksime göre bir fiilin mükellef tarafından işlenip işlenmemesi şâri' katında ya eşittir veya değildir. Eşit ise bu fiil mubahtır; eşit değilse onun ya işlenmesi ya da işlenmemesi istenir veya tavsiye edilir. İşlenmesi istenir ve bu istek kesinlik arzederse o fiil vâcip, kesinlik bulunmazsa mendup niteliğini kazanır. İşlenmemesi istenmesi halinde de söz konusu istek kesinlik arzederse o fiil haram, kesinlik bulunmazsa mekruh olur. Hanefîler bu beşli taksimi farz-vâcip, tahrîmen mekruh-tenzîhen mekruh şeklindeki ayırımlarla daha da geliştirmişlerdir.

Usulcülerin büyük bir kısmı azîmet ve ruhsatı da teklîfî hükümler içerisinde incelemişlerdir. Çünkü azîmet, şâriin umumi bir şekilde talep veya nehyettiği ya da mubah kıldığı hükümleri, ruhsat ise meşakkat, zaruret, ihtiyaç gibi ârızî bir sebebe bağlı olarak azîmet hükmünü terketme imkânı veren hafifletilmiş ve geçici hükmü ifade eder. Her iki durumdaki talep ve mubah kılma ise teklîfî hükmün kapsamına girer. Bazı usulcüler ise şâriin azîmette mükelleflerin tabii hallerini bir kısım aslî hükümlerin devamı için sebep kıldığını, ruhsatta da mûtat olmayan bazı ârızî durumları birtakım mükellefiyetleri hafifletmek için sebep kıldığını ifade ederek, azîmet ve ruhsatı vaz'î hükümler arasında gösterirler. Azîmet ve ruhsatın teklîfî veya vaz'î hükümlerden sayılmasıyla ilgili bu tartışmaların pratik bir sonucu bulunmamakla birlikte, şâriin genel bir şekilde kendisiyle ilgili talepte bulunduğu veya mubah kıldığı fiil anlamında azîmetle şâriin herhangi bir zaruret veya ihtiyaçtan ötürü mubah kıldığı fiil mânasındaki ruhsatın talep ve ibâha ile ilgili hükümleri kapsayan teklîfî hükümler içerisinde incelenmesi sistematiğe daha uygun görünmektedir (bk. AZÎMET; RUHSAT).

2. Vaz'î Hüküm. Usulcüler vaz'î hükmün, şâriin bir şeyi başka bir şey için sebep, şart veya mâni kılması olduğunu söylemişlerdir. Burada şâri' iki durum arasında bir bağ kurmakta ve onlardan birini diğeri için sebep, şart veya mâni kılmaktadır. Meselâ, "Güneşin -batıya doğru- dönmesinden gecenin karanlığı bastırıncaya kadar -belli vakitlerde- namaz kıl" (el-İsrâ 17/78) âyetindeki güneşin gökyüzünün ortasından batı yönüne eğilmesi (dülûk) namazın vâcip oluşu ve mükellefin bunu edâ ile borçlu olması için sebep kılınmıştır. Burada dülûkün namazın vâcip oluşuna sebep kılınması bir vaz'î hüküm, belirtilen âyet de bunu gösteren bir delildir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in, "Allah temizlik olmaksızın namazı kabul etmez" (İbn Mâce, "Ṭahâret", 2; Nesâî, "Zekât", 48) hadisi gereği namazın geçerliliği için temizlik şart; "Katil mirasçı olamaz" (*Müsned*, I, 49; Dârimî, "Ferâ'iż", 41; Ebû Dâvûd, "Diyât", 18) hadisiyle de vârisin mûrisini öldürmesi mirasçılık için bir mâni niteliğindedir.

Öte yandan bazı fakihlere göre vaz'î hüküm, şâriin iradesine binaen bir şeyin başka bir şey için sebep, şart veya mâni' teşkil etmesidir. Bu durumda usulcülere göre sebep şart veya mâni kılmanın bizzat kendisi, fukahaya göre ise sebep, şart veya mâni kılmanın sonucu vaz'î hükmü meydana getirir. Meselâ usulcülere göre güneşin batıya eğilmesinin namazın vücûbuna sebep kılınması vaz'î hüküm iken fakihlere göre bu sebep kılmanın sonucu, yani dülûkün namazın vücûbuna sebep oluşu vaz'î hüküm anlamına gelir. Yine birincilere göre temizliğin namazın geçerliliği için şart kılınması vaz'î hüküm iken ikinci grup âlimlere göre bu şart kılmanın sonucu, yani namazın geçerliliği için temizliğin şart oluşu vaz'î bir hükümdür.

Usulcülere göre vaz'î hüküm sebep, rükün, şart, mâni', sıhhat-fesad-butlân olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılır. Sebebi bazı usulcüler, "hükmün teşrîi ile açık bir uygunluk taşısın veya taşımasın şâriin varlığını hükmün varlığı, yokluğunu da hükmün yokluğu için alâmet kıldığı durum", bir kısım usulcüler ise "şâriin varlığını hükmün varlığına, yokluğunu da hükmün yokluğuna alâmet kıldığı durum" olarak tarif ederler ve bu durum ile hükmün teşrî' kılınması arasında açık bir uygunluk bulunmadığını ileri sürerler ki tanımlar arasındaki bu farklılık sebep kavramının illeti kapsayıp kapsamamasından kaynaklanmaktadır. Birinci tanıma göre sebep illeti de kapsarken ikinci tanım onu içermez. Rükün ise bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olan ve onun yapısından bir parça teşkil eden unsurdur. Meselâ namaz için kıraat bir rükündür, yani şâri' nazarında namazın meydana gelmiş sayılması için Kur'an'dan bir miktarın okunması gerekir ve bu tilâvet namazın yapısından bir parçadır. Bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olmakla beraber onun yapısından bir parça teşkil etmeyen iş veya vasfa şart denir. Namaz için abdest şart olup onsuz namazın var-

lığından söz edilemez. Ancak buna rağmen abdest namazın mahiyetinden de bir parça değildir.

Varlığı, sebebe hüküm bağlanmaması veya sebebin gerçekleşmemesi sonucunu doğuran duruma mâni' denir. Buna göre mâni' hem hüküm hem sebep için söz konusu olabilir. Sebebi gerçekleştiği ve şartları bulunduğu halde varlığı sebebe hüküm bağlanmaması sonucunu doğuran durum hükmün mâniidir. Meselâ miras hükmünün sebebi olan akrabalık bağı mevcut ve miras hükmü için gerekli şartlar gerçekleşmiş olsa bile vârisin mûrisini kasten öldürmesi miras hükmünün doğmasına mâni'dir. Varlığı sebebin gerçekleşmesini engelleyen durum ise sebebin mânii olup bu aslında sebebin şartlarından birinin ortadan kalkması demektir. Zekâta tâbi mallardan nisab miktarı mala sahip olan kimsenin üzerinde bu miktarı olumsuz yönde etkileyen bir borcun bulunması bu tür bir mâni' olup o zekâtın vâcip olma sebebinin gerçekleşmesini engellemektedir.

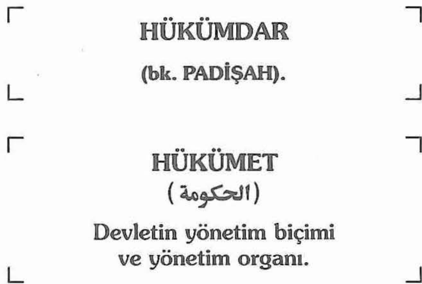
Öte yandan hukukî işlemlerdeki sıhhat ve butlan da vaz'î hükümlerden sayılır. Herhangi bir ibadet veya hukukî işlemin şâriin istediği ve meşrû kıldığı gibi yapılması, yani şer'î rükün ve şartları yerine getirilerek gerçekleştirilmesi onun sıhhatini; şâriin istediği ve meşrû kıldığı gibi yapılmaması, yani şer'î rükün ve şartlarından birinin yerine getirilmemiş veya onlardan birinin bozuk olması onun butlânını ifade eder. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre ibadet olsun muâmelât olsun herhangi bir işlem geçerlilik bakımından ya sahih ya da bâtıl olur. Hanefî usulcüleri bu ayırıma bir de fesad kavramını eklemişlerdir. Onlara göre hukukî bir işlemin rükün veya in'ikad şartlarındaki eksiklik o işlemin butlânını, sadece vasıflardaki eksiklik ise fesadını gerektirir. Ancak Hanefîler'in bu ayırımı sadece muâmelâtla ilgili konularla sınırlı olup ibadetler hakkında böyle bir ayırıma gitmemişlerdir.

Sonuç olarak teklîfî hükümde mükelleften gücü dahilinde olan bir fiili yapması veya yapmaması istenmekte ya da yapıp yapmamakta serbest bırakılması söz konusu olmakta iken vaz'î hükümde böyle bir talep veya muhayyer bırakma söz konusu olmayıp bir şeyin başka bir şey için sebep, şart veya mâni' teşkil ettiği açıklanmaktadır ve adı geçen durumlar mükellefin gücü dahilinde olabileceği gibi onun gücü haricinde de olabilmektedir. Meselâ namazın geçerliliği için şart kılınan temizlik mükellefin gücü dahilinde bir şart ise de bazı hukukî işlemlerin derhal yürürlük ifade edebilmesi için şart kılınan rüşd mükellefin gücü dahilinde olmayıp onun istediği herhangi bir zamanda veya mekânda gerçekleştirebileceği bir şart değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "ḥkm" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 372-380; *Müsned*, I, 49; II, 418; IV, 70; Dârimî, "Ferâʾiż", 41; Buhârî, "Ṣavm", 11; Müslim, "Ṣıyâm", 4, 18; İbn Mâce, "Ṭahâret", 2, 41, "Diyât", 11; Ebû Dâvûd, "Diyât", 18; Nesâî, "Zekât", 48; Bâcî, *Kitâbü'l-Ḥudûd fi'l-uṣûl* (nşr. Nezih Hamâde), Beyrut 1392/1973, s. 72; Gazzâlî, *el-Müstaṣfâ*, I, 55 vd.; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥṣûl*, I/1, s. 107-131; Âmidî, *el-İḥkâm*, I, 90-91; İbnü'l-Hâcib, *Muḫtaṣarü'l-Müntehâ*, Bulak 1316, I, 220-225; Sadrüşşerîa, *et-Tavżîḥ*, I, 13 vd.; Sübkî, *Cemʿu'l-cevâmiʿ*, I, 65 vd.; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, II, 121 vd.; İbn Emîrü'l-Hâc, *et-Taḳrîr*, II, 76 vd.; Molla Hüsrev, *Mirʾâtü'l-uṣûl* (İzmîrî, *Ḥâşiye* içinde), İstanbul 1309, II, 388-389; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü'ṡ-ṡübût*, I, 54 vd.; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, s. 6-7; Muhammed Sellâm Medkûr, *Mebâḥiṡü'l-ḥükm ʿinde'l-uṣûliyyîn*, Kahire 1379/1959; Abdülvehhâb Hallâf, *ʿİlmü uṣûli'l-fıḳh*, Küveyt 1388/1968, s. 117-127; Muhammed Ebül-Feth el-Beyânûnî, *el-Ḥükmü't-teklîfî fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1390/1970; Zekiyyüddin Şa'bân, *Uṣûlü'l-fıḳhi'l-İslâmî*, Beyrut 1971, s. 217-258; Saîd Ali M. el-Humeyrî, *el-Ḥükmü'l-vaḍʿî ʿinde'l-uṣûliyyîn*, Mekke 1405/1984; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh*, Beyrut 1405/1985, s. 23-68; M. Ebû Zehre, *Uṣûlü'l-fıḳh*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 21-54; J. Schacht, "Aḥkām", *EI*[2] (İng.), I, 257; *Mv.Fİ*, I, 42-43; *Mv.F*, XVIII, 65-66.

 MUHAMMED EBÜ'L-FETH EL-BEYÂNÛNÎ



HÜKÜMDAR

(bk. PADİŞAH).

HÜKÜMET

(الحكومة)

Devletin yönetim biçimi ve yönetim organı.

Sözlükte **hükm** veya **hükûmet** "hüküm ve karar vermek, adaletle hükmetmek" anlamına gelir; isim olarak da kullanılan hükümet kelimesi zamanla sözlükteki hukukî anlamının yanı sıra siyasî-idarî bir anlam daha kazanmış, özellikle Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde hem merkezin hem de eyaletlerin yönetimini ve yönetim örgütünü ifade etmiştir (aş. bk.). Arap ülkelerinde kelimenin siyasî bir terim olarak kullanılması çok daha sonraki dönemlere rastlar. Machiavelli'nin *Il Principe* adlı eserinin 1240'ta (1824-25) Arapça'ya yapılan tercümesinde hükümet karşılığında "siyâde" ve "emîriyye" kelimeleri kullanılmış, Rifâa et-Tahtâvî de Fransız anayasal metinlerini çevirirken "gouvernement" için hükümet yerine "tedbîrü'l-memleke" demeyi tercih etmiştir. Öte yandan kelime, XIX. yüzyılın başlarından itibaren yaygın anlamının yanı sıra "yönetim organı" anlamında da kullanılmaya başlanmış, böylece Türk ve Arap siyaset uygulamasında devlet ve hükümet ayırımı yerleşmiştir (*EI*[2] [İng.], III, 552).

Tarihî seyir içinde İslâm toplumlarında görülen yönetim biçimlerinin siyaset biliminde mevcut yönetim tiplerinden hangisine gireceğinin tesbiti çeşitli güçlükler taşımaktadır. Her şeyden önce Hulefâ-yi Râşidîn döneminde şekillenen yönetim biçimi ve bu uygulama etrafında oluşan nazarî esaslarla daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan uygulama arasında büyük farklılıkların bulunması, hangi dönemin değerlendirmede esas alınacağı gibi bir problemi de beraberinde getirmektedir. Öte yandan Batı devletlerinde uygulanmış yönetim biçimlerini ifade eden terimler bu biçimlerin uygulandığı devletlerin tarih sürecinde şekillenmiş ve bununla sınırlı birer anlam kazanmıştır. İslâm toplumlarındaki siyaset ve hukuk uygulamalarında Batı ile tam bir ayniyet söz konusu olmadığından Batı uygulamalarının ışığında içerik kazanan bir terimin bazı benzerlikler taşıdığı için İslâm hukuk ve siyaset bilimine taşınması kaçınılmaz anlam kaymalarına yol açmaktadır.

İslâm hukukçuları ve siyaset bilimcileri toplumun yönetim biçimiyle ilgili görüşlerini belirtirken sınırlı sayıda âyet ve hadisten faydalanmışlar, daha çok ilk dört halife dönemi anayasa uygulamalarını esas alarak bunu sahâbe dönemi icmâı veya fetvası şeklinde değerlendirmişlerdir. Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamaları ileriki dönemlerde müslüman amme hukukçuları tarafından ortaya konulan siyaset teorisinin ana malzemesini ve çerçevesini meydana getirdiği gibi dönemlerindeki uygulamaları eleştirme ve iyileştirme çabaları için de önemli bir dayanak teşkil etmiştir. Sonraki dönem uygulamaları İslâm hukuku açısından kaynak olmaktan bir yana bir "de facto" uygulama olarak değerlendirilmiş ve bu uygulamalara meşruiyet atfedenler dahi bunu zaruret altında yaptıklarını söylemişlerdir. Burada problem oluşturan nokta, ilk dönem anayasa uygulamalarının tahdîdî mi yoksa tâdâdî bir özellik mi taşıdığının tesbitidir. Tahdîdî var sayıldığı takdirde müslüman toplumların yönetim şeklini bu dö-